

نقد مبنای اصولی «نظریه تعبد» از دیدگاه کمال الحیدری

حسن محمدزاده^۱

قربانعلی کریم زاده قراملکی^۲

چکیده

از آرا و نظرات دین‌شناختی جدید که توسط کمال الحیدری مطرح شده است، «نظریه جواز تعبد به ادیان و مذاهب الهی و غیرالهی» است. او قطع اصولی را به‌عنوان مبنای نظریه خود مطرح کرده و معتقد است؛ انسان‌های عادی به جهت عدم دسترسی به واقعیات هستی و قضایا، مکلف به تحصیل آن نیستند، از این رو چاره‌ای جز مواجهه احتمال‌آلود و ظنی با اندیشه‌ها و ادیان متکثر وجود ندارد. نوشتار حاضر به دنبال تحلیل و نقد مبنای این نظریه است. پرسش اصلی این است که مبنای اصولی نظریه تعبد چیست و چه نقدهایی بر آن وارد است؟ نگارنده، این نظریه را با روش تحلیلی - انتقادی و با مراجعه به آثار و اسناد مکتوب و غیرمکتوب ارزیابی کرده و مبنای نظریه مذکور را غیرقابل دفاع یافته است. یافته‌های این پژوهش، چنین نشان می‌دهد که اعتباری بودن حجیت قطع اصولی، محدود بودن حجیت آن و تأخر رتبی حجیت قطع اصولی از جمله کاستی‌ها و نواقصی است که مبنای بودن قطع اصولی نسبت به نظریه تعبد و کارایی آن در انتخاب دین را با اشکالات اساسی مواجه کرده است.

واژگان کلیدی: دین، کمال الحیدری، نظریه تعبد، قطع اصولی.

۱. دانشجوی دکترا، استاد سطوح عالی حوزه علمیه تبریز (نویسنده مسئول)،

mohammadzadeh.h1367@gmail.com

۲. دکترای تخصصی، دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه تبریز، g.karimzadeh@tabrizu.ac.ir

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائل دین‌پژوهی که از دیرباز در میان محققان، متکلمان و اندیشمندان فلسفه دین مطرح بوده، مسئله حقانیت و نجات‌بخشی ادیان است. اینکه به کدامین دین باید متعبد و ملتزم بود، مسئله‌ای است که مورد بحث و گفتگوی دین‌پژوهان و محققان این عرصه فکری است. سید کمال الحیدری یکی از اندیشمندان و دانش‌آموختگان مکتب قم و نجف معتقد است؛ انسان توانایی دست یازیدن به حقیقت و واقعیت هستی و دین را ندارد و از این رو امکان تحصیل یقین منطقی برایش ممکن نیست، بنابراین باید هر شخصی در انتخاب دین، تابع دلیل خود باشد؛ خواه این دلیل مطابق با واقع باشد یا نباشد. پیشنهاد الحیدری در تفسیر دین و گزاره‌های دینی، مواجهه ظنی با آنهاست. او معتقد است: تنها انسان معصوم است که می‌تواند به واقعیت قضایا و لوح محفوظ دسترسی داشته و از متن هستی خبر دهد، اما انسانی که با عالم وحی و لوح محفوظ آشنا نیست، نمی‌تواند حق و باطل را تشخیص داده، در نتیجه اعتبار و حقانیت دیگر گزاره‌های اعتقادی و ادیان را نفی کند و از حقانیت دین واحدی سخن بگوید. (سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۹م، <https://alhaydari.com/fa/2019/01/7831>)

نتیجه مستقیم این رویکرد، ظنی بودن اعتقادات و دین انتخاب شده است که خود می‌تواند مقدمه شکاکیت و اندیشه‌های پلورالیستی را فراهم کند، همین نکته بر ضرورت بررسی آن می‌افزاید. الحیدری مدافع یقین روان‌شناختی است و از آن به قطع اصولی تعبیر می‌آورد که اعم از یقین منطقی و غیر منطقی است، اما او نه تنها یقین منطقی را در معرفت دینی لازم نمی‌داند که آن را به علت عجز فکری انسان، امری مُحال و ممتنع می‌شمارد. به زعم او انسانی که با تبعیت از دلیل خودمحور، دین یا معرفت دینی را برگزیند، نه تنها در روز قیامت معذور است که مآجور نیز خواهد بود. (سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۸م، <https://alhaydari.com/fa/2018/12/7062>) او ملاک صحت دلیل را اعتبار شخصی دانسته و مطابقت با عالم واقع را شرط دلیلی‌ات دلیل نمی‌داند. از نظر او یک شخص داعشی، یا وهابی، یا کنفوسیوس، یا ملحد و یا قاتل امیرالمؤمنین علیه السلام و امام حسین علیه السلام به شرطی که دلیل داشته باشد مآجور بوده و بهشتی است! (آپارات، برنامه چهارسو، ۱۳۹۸،

به ادیان و مذاهب الهی و غیرالهی» مطرح کرده است. با توجه به اینکه «نظریه تعبد» اولاً: با یک مبنای اصولی و الهیاتی مطرح شده. ثانیاً: گستره آن محدود به ادیان الهی نمی‌شود و حتی شامل ادیان غیرالهی و ملاحده نیز می‌گردد، یک نظریه نو و جدید به شمار می‌رود و از این جهت در پیشینه نظریه و به دنبال آن در پیشینه تحقیق حاضر، اثری مشاهده نمی‌شود. سؤال اصلی در پژوهش حاضر این است که چه اشکالات و نقدهایی در رابطه با مبنا بودن قطع اصولی نسبت به نظریه تعبد و کارایی آن در انتخاب ادیان وجود دارد؟ و آیا اساساً می‌توان برای استنباط گزاره‌های اعتقادی از قطع اصولی بهره برد و با آنها مواجهه ظنی و غیر یقینی داشت؟ فرضیه نگارنده، این است که قطع اصولی تنها مربوط به معارف فقهی و فرعی است و توانایی کشف و انتخاب دین را ندارد. جستار پیش رو با استفاده از اسناد مکتوب و غیرمکتوب، با بهره‌گیری از روش انتقادی به دنبال پاسخ به سؤال اصلی پژوهش و بیان محدودیت‌های قطع اصولی در انتخاب دین است. برای نیل به هدف مذکور ابتدا مبادی تصویری بحث حاضر تنقیح و سپس نسبت قطع اصولی با مسئله دین‌گزینی بررسی و تحلیل می‌شود و از این منظر به پرسش‌های مقاله پاسخ داده می‌شود.

۲. مفهوم‌شناسی

معناشناسی کلمات به جهت تقدّم مقام تصوّر بر تصدیق، از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است، به طوری که منشأ بسیاری از اختلافات علمی را می‌توان در اختلافات مفهومی و تصویری آنها جست‌وجو و تحلیل کرد. از این رو در وهله اول، معنا و ماهیت «نظریه تعبد» تبیین و سپس مبنای نظریه، تشریح و نقد می‌شود.

۲-۱. نظریه تعبد

سید کمال الحیدری با فرض عدم دسترسی انسان به واقع و جدایی معرفت دینی از حقیقت دین، «نظریه جواز تعبد» را با محوریت قطع اصولی به عنوان پیشنهاد تفسیر دین ارائه داد. او معتقد است: انسان در سایه تحول معرفتی و تغییرات دائمی معرفت دینی، قادر به شناسایی واقع دین نیست. از این رو برای تفسیر دین، لازم است مواجهه ظنی و احتمال آلودی داشته

باشد. او می‌گوید: «هر شخصی که برای اعتقاد و باور خود دلیلی داشته باشد باید بدان ملتزم بوده و متعبد باشد.» مراد او از جواز تعبد، جواز بالمعنی الأعم، یعنی ضرورت و وجوب است. تنها شرط تعبد و التزام به باور از نظر او، داشتن دلیل است؛ دلیلی که باید نزد خود شخص، معتبر باشد و لازم نیست با واقعیت و نفس‌الامر اشیا، مطابقت داشته باشد؛ او تکلیف به‌واقع را «تکلیف ما لایطاق» خوانده و می‌گوید: «شناخت عالم واقع تنها در انحصار اهل بیت عصمت و طهارت است و افراد غیر معصوم به‌هیچ‌وجه، توانایی دسترسی به واقعیت گزاره‌ها و باورهای خود را ندارند.» (سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۸م، <https://alhaydari.com/fa/2018/12/7583>) از این رو پایه و رکن اصلی نظریه تعبد، یقین روان‌شناختی و وجود دلیل معتبر در نزد خود شخص است. او وجود این دلیل را نه تنها مایه معذور بودن که اساساً مایه مأجور بودن و بهشتی بودن انسان می‌داند. «داشتن دلیل»، «ضروری نبودن مطابقت دلیل با واقع» و «مردود بودن عمل غیر موافق با دلیل»، سه اصل اساسی نظریه تعبد است که همه از آثار قطع اصولی و جلوه‌های آن است و با تحلیل آن به دست می‌آید. مبنای این نظریه حجیت مطلق قطع اصولی در همه ساحت‌های علمی و معرفتی بشر است؛ کمال الحیدری قطع اصولی را به‌عنوان یک مبنای معرفت‌شناختی کلی و فراگیر پذیرفته و معتقد است؛ تنها روش ممکن در تفسیر دین و گزاره‌های دینی آن است که انسان برخورد احتمالی با قضایا و باورهای متکثر پیش‌رو داشته و با هیچ‌یک از باورها و اندیشه‌ها به‌صورت قطعی رو به‌رو نشود؛ یعنی حقانیت دیگر ادیان را نفی نکند و از حقانیت دین واحدی سخن نگوید. او همواره از نظریه تعبد با عنوان «تئوری احتمال» یاد می‌کند. (سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۸م، <https://alhaydari.com/fa/2018/09/6488>)

۳. مبنای نظریه تعبد

«نظریه تعبد» مبتنی بر یک مبنای اصولی به نام قطع اصولی توسط سید کمال الحیدری مطرح شده است که ضمن بررسی و تبیین آن، به نقد این مبنا می‌پردازیم.

۳-۱. قطع اصولی

اساسی‌ترین مبنای «نظریه تعبد»، قطع اصولی و حجیت مطلق آن است.^۱ از آنجایی که کمال الحیدری دستیابی انسان عادی و غیر معصوم به واقع را ممتنع و محال پنداشته است، سراغ قطع اصولی رفته و آن را به عنوان مبنای معرفت‌شناختی کلی و عمومی انسان در برخورد با حقایق هستی، به خصوص حقیقت دین مطرح کرده است.

«قطع» در لغت به معنای جدا کردن و گسستن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۲۷۶؛ ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۵، ص ۱۰۱) و از آنجایی که تردید و حیرت را از بین می‌برد، به آن «قطع» و صاحب آن را «قاطع» می‌نامند. (خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۰) قطع در اصطلاح علم اصول، در قبال ظنّ و شک بوده و یکی از سه حالت ممکن برای مکلف دانسته شده است. (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۵؛ آخوند خراسانی، بی تا، ص ۲۵۷) قطع اصولی، یقینی را گویند که در آن قاطع نسبت به حکم یا موضوعی شرعی، کاشف و جازم است، به صورتی که احتمال هیچ خطایی در آن ندهد، اما از آنجایی که این کشف یک کشف زعمی است^۲ (ایروانی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۲۵) و مطابقت با واقع در آن شرط نیست، نمی‌تواند طرف مقابل یقین خود را نفی کند، از این جهت احتمال خطا در قطع او وجود داشته و به اندازه یقین منطقی اطمینان بخش نیست.

کمال الحیدری معتقد است: تکلیف به واقع، تکلیف ما لایطاق است و نمی‌توان انسان غیر معصوم را نسبت به تحصیل یقین منطقی مکلف کرد. (سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۹م، <https://alhaydari.com/fa/2019/01/8779>) از این رو انسان عادی چاره-ای جز مراجعه به قطع اصولی، به عنوان یقین روان‌شناختی ندارد و صرف حصول اطمینان برای نفس او در انتخاب ادیان و عقاید کافی است؛ چون امکان ابطال رأی مقابل برای او فراهم

۱. هر چند در آثار قدما مبحث قطع وجود ندارد و تنها از علم، ظنّ و شک، به عنوان مقدمه علم اصول گفت و گو شده است، اما متأخران آن را با عنوان بحث قطع در کتاب‌های اصولی ذکر کرده‌اند. (رک: مبلغی و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۶۳۹)
 ۲. مرحوم ایروانی می‌گوید: «إن المراد منه الكشف الزعمی، أعنی به الكشف فی نظر القاطع»؛ منظور از کاشفیت در قطع، کشف زعمی است؛ یعنی مهم این است که در نظر خود قاطع، کاشفیت انجام پذیرد. [هر چند کاشفیتی هم در کار نباشد] (رک: ایروانی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۲۵).

نیست. در واقع قطع اصولی پیشنهاد کمال الحیدری برای مواجهه با دین و فهم دین است. سایت رسمی او در تشریح نظریه وی چنین می‌گوید: «اساس نظریه مختار مبتنی بر تئوری احتمال و حجیت قطع است.» (سایت شخصی کمال الحیدری، ۲۰۱۸م، <https://alhaydari.com/fa/2018/09/6488>) پس چنانچه روشن است مبنا و تکیه‌گاه نظریه، قطع اصولی و عدم امکان تحصیل یقین منطقی در معرفت دینی است، از این رو نقد نظریه وابسته به نقد این مبنا است که طی مطالب آتی تحلیل و ارزیابی خواهد شد.

۲-۳. تفاوت یقین منطقی با یقین روان‌شناختی

با توجه به تعریف قطع، سؤالی چنین مطرح می‌شود، فرق یقین منطقی با یقین روان‌شناختی چیست؟ در اندیشه اسلامی، یقین دارای کاربردها و معانی مختلفی است. (عارفی، ۱۳۸۸، ص ۸۹) یقین به یک اعتبار، به یقین منطقی و یقین روان‌شناختی تقسیم می‌شود. (صدر، ۱۴۱۰ق، ص ۳۲۷-۳۲۲) اگر «انسان به مفاد قضیه‌ای اعتقاد داشته باشد و در کنار این اعتقاد، اعتقاد دیگری باشد مبنی بر این که نقیض آن قضیه هم باطل است، بلکه مطمئن باشد که در زمان آینده نیز هرگز امکان زوال این اعتقاد وجود ندارد» این را «یقین منطقی» می‌گویند. (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ب ۲، ص ۵۱) در مقابل، یقین روان‌شناختی عبارت است از جزم انسان به یک گزاره، به نحوی که احتمال هیچ‌گونه شک یا خلافی داده نشود. البته نفی احتمال خلاف، در اینجا به معنای استحاله آن نیست. (صدر، ۱۴۱۰ق، ص ۳۲۳) چنین یقینی، حالتی روانی در دارنده آن است و به همین دلیل به آن یقین ذاتی (subjective) و یا یقین روان‌شناختی می‌گویند. در این یقین، به هیچ وجه، مطابقت آنچه مورد یقین است با واقع شرط نگردیده و از این رو، این اصطلاح از یقین، مفهومی عام است که هرگونه باور جزمی اعم از یقین منطقی، جهل مرکب و تقلید را در بر می‌گیرد. علامه جوادی در وصف این نوع یقین می‌گوید: «شک و یقین روان‌شناختی بیش از آنکه مربوط به اشیا و مسائل خارجی باشد، مربوط به علل درونی و حالات نفسانی اشخاص است.» او در ادامه می‌نویسد: «آنچه در علم اصول فقه به عنوان قطع قطع مطرح است، غالباً از سنخ قطع روانی است، نه منطقی.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۹)

۴. ارزیابی و نقد مبنا

پس از بیان مبنای نظریه تعبد، اینک به نقد و ارزیابی این مبنا پرداخت می‌شود. چنانچه گفته شد، مهم‌ترین مبنای «نظریه تعبد» به گفته کمال الحیدری، قطع اصولی است. این مبنا در مجال حاضر از سه جهت کلی نقد می‌شود؛ به این صورت که ابتدا اعتباری بودن حجیت قطع اثبات می‌شود و سپس از محدود بودن دایره حجیت قطع اصولی سخن گفته و در نهایت به متاخر بودن رتبه و جایگاه دلیل دانستن قطع اصولی اشاره می‌شود.

۴-۱. اعتباری بودن حجیت قطع اصولی

در پایه و اساس نظریه تعبد، حجیت قطع، یک صفت ذاتی تلقی شده و از این رو حکم به حجیت مطلق آن شده است. کمال الحیدری در توضیح نظریه تعبد می‌گوید: شرط دلیل بودن □ دلیل، اعتبار شخصی آن است؛ یعنی اگر کسی به پندار خود یک دلیل بر صحت دینی یا اعتقادی داشته باشد کافی است و لازم است از آن تبعیت کند. پرواضح است که این سخن تنها با حجیت ذاتی قطع هماهنگ است، این در حالی است که حجیت قطع، اعتباری است و نیازمند جعل و اعتبار است.

با اینکه ذاتی بودن حجیت قطع میان اندیشمندان اصولی، مشهور و مسلم بوده و تلقی به قبول شده است^۱، اما در این میان کسانی هستند که به این رویکرد رایج اعتراض داشته و نسبت به آن اشکالات متعددی را مطرح نموده‌اند. امام خمینی (ره) از جمله فقیهانی است که حجیت ذاتی قطع را نپذیرفته است (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۶۷) و آن را اعتباری می‌داند. (آهنگران، ۱۳۹۰، ص ۲۶) او در این رابطه می‌گوید: «فإنَّ صحَّةَ الإحتجاج من الأحكام العقلانية لا من الواقعیات الثابتة للشیء جزءاً أو خارجاً»؛ حجیت قطع و صحت احتجاج به آن با اعتبار و بنای عقلا انجام می‌پذیرد. (سبحانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۴) او در تعلیقه خود بر کفایه می‌نویسد: «آنچه از لوازم وجودی قطع محسوب می‌شود، کاشفیت و طریقت

۱. مشهور علماء معتقدند؛ حجیت جزء لوازم ذاتی قطع است و امکان نفی وجعل حجیت وجود ندارد؛ چه منجر به اجتماع ضدین می‌شود. (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۹ و ۳۱؛ آخوند خراسانی، بی‌تا، ص ۲۵۸؛ خویی، بی‌تا، ص ۴۵؛ خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۶ و ۱۵)

است و چون از آثار وجودی آنست، جعلی و اعتباری است، اما حجیت قطع، ذاتی نیست که قابل جعل تألیفی نباشد.^۱ معنای اعتباری بودن حجیت قطع این است که منجزیت و معذرت قطع، ذاتی نبوده و امری عرضی است و حجیت همان طوری که قابل انفکاک است، با جعل و اعتبار عقلا انجام می‌پذیرد. محقق اصفهانی درباره اعتباری بودن حجیت قطع می‌گوید: «منجزیت عقاب در صورت مخالفت با تکلیف جزو آثار قهری و لوازم ذاتی مخالفت تکلیف نیست، بلکه از لوازم جعلی عقلانی است.» (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۵) او با این بیان بر مشهور بودن و اعتباری بودن این دست از قضایا و حجیت قطع تأکید می‌کند.

برخی در مقام اثبات اعتباری بودن حجیت قطع چنین استدلال کرده و گفته‌اند: اگر حجیت قطع ذاتی باشد، آنگاه از آن قابل سلب نخواهد بود،^۲ چنان‌که برخی از اصولیون به این مسئله تصریح نموده‌اند، (خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۵۷) اما حجیت ذاتی قطع - علی - رغم شهرت - به دلایلی پذیرفتنی نیست؛ چه حجت اصولی از مفاهیم انتزاعی و اعتبارات جامعه عقلایی شمرده می‌شود و ذاتی بودن آن برای مفاهیم حقیقی دارای معنای محصلی نیست. آیت‌الله جوادی آملی سعی و تلاش برخی مبنی بر اثبات ذاتی بودن حجیت قطع را تکلف می‌نامد و با تفکیک یقین منطقی و قطع اصولی بر اعتباری بودن حجیت قطع اصولی تأکید می‌ورزد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۴؛ خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۲۴)

علامه طباطبایی (ره) نیز جزء اندیشمندانی است که حجیت قطع را اعتباری می‌داند، اما باید دانست، هر چند اعتبار به معنای اعم آن، به دنبال اثبات غیرذاتی بودن حجیت قطع است و از این جهت هدف مشترکی وجود دارد، ولی اعتباری بودن حجیت قطع دو معنا دارد که غالباً این دو دیدگاه خلط و یکی فرض می‌شود. یکی از معانی اعتباری بودن حجیت قطع این است

۱. أن الكشف والطریقة من آثار وجود القطع، لا لوازم ماهیته و آثار الوجود مطلقاً مجعولة. (ر.ک: خمینی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۸)

۲. مشهور اصولیان در خصوص جاهل مقصر به عدم معذرت قطع وی گرایده‌اند. امکان سلب حجیت از قطع - ولو قطع حاصل از تقصیر - نقض دیگری بر ذاتی بودن آن است. (ر.ک: بروجردی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۴؛ عارفی پشی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶)

که حجیت قطع جزو مشهورات صرف بوده و با حکم و بنای عقلا انجام می‌پذیرد، اما معنای دوم اعتباری بودن، این است که عقل عملی چنین حجیتی را جعل و اعتبار می‌کند. در معنای اول، حجیت قطع هیچ پشتوانه‌ای جز تطابق آرای عقلا ندارد، به صورتی که اگر اجتماع و اجماعی نباشد، حکمی نیز وجود نخواهد داشت، اما در معنای دوم این اعتبار، یک اعتبار محض و تکوین گسیخته نیست و با واقعیات هستی ارتباط تکوینی دارد. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵) اعتباری بودن از منظر علامه طباطبایی (ره) زمانی محقق می‌شود که نشان-دهندگی ذاتی یک دلیل و حجتی در عالم تکوین پذیرفته شود و سپس شخص معتبر و قاطع آن را در حق خود نیز ادعا و اعتبار کند. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۸) این همان نکته‌ای است که ایشان در بحث «ادراکات اعتباری» مطرح کرده است. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۱-۱۱۳) این نظریه را می‌توان در کتاب «اصول فلسفه و رئالیسم»، «رسالة فی الإعتباریات» و بخش‌هایی از کتاب «المیزان» به‌عنوان مهم‌ترین منبع این نظریه جست‌وجو نمود. (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۳-۱۲۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۱-۱۱۳؛ طباطبایی، بی‌تا الف، ج ۱، ص ۲۱؛ ج ۲، ص ۳۲۱؛ ج ۳، ص ۱۲۹؛ ج ۶، ص ۳۷۴) به نظر می‌رسد، معنای اعتباری که در فضای فکری علامه مطرح است، چیزی متفاوت‌تر از دیدگاه دیگر اندیشمندان اسلامی باشد.

با اثبات اعتباری بودن حجیت قطع حداقل دو اثر و نتیجه بر آن حاصل می‌شود؛ یکی «امکان منع از قطع قاطع» و دیگری «نفی اعتبار دائمی قطع و مشروط بودن و تعلیقی بودن حجیت آن». شایان توجه است که کمال الحیدری هم بر امکان منع متابعت از قطع قاطع معتقد است و هم اینکه حجیت قطع را مشروط دانسته و آن را دائمی نمی‌داند. (الحیدری، ۱۴۲۷ق، ص ۱۳۱ و ۱۶۷ و ۱۶۹) امکان ردع قطع قاطع، خود نشانی از ذاتی نبودن حجیت قطع و متعارض با مؤدای نظریه تعبد است.^۱ با این شرایط سخن گفتن از حجیت دائمی دلیل و اعتبار شخصی آن یک تناقض مبنایی خواهد بود. اقتضای طبع «نظریه تعبد» این است که قطع قاطع

۱. اصولیان علاوه بر امکان یاد شده، برای اثبات وقوع منع متابعت از قطع قاطع دلایل عقلی و نقلی فراوانی بیان کرده‌اند. (ر.ک: علیرضا هدایی و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۱۵۱؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۲۴ و ۶۸)

همواره حجت باشد، در حالی که در فرض اعتباری بودن قطع، حجیت آن، مشروط، مقید و تعلیقی خواهد بود و ممکن است در نبود شرایط، فاقد حجیت باشد. پس با اثبات اعتباری بودن حجیت قطع، «نظریه تعبد» از اساس باطل می‌شود.

۴-۲. محدود بودن حجیت قطع اصولی

پس از اثبات اعتباری بودن حجیت قطع و بیان آثار آن، در این بخش، از قلمرو حجیت قطع اصولی سخن گفته و محدود بودن حجیت آن تبیین می‌شود. این در حالی است که سید کمال الحیدری در «نظریه تعبد» کوشیده است با توسعه بخشیدن به قطع اصولی یک مبنای معرفت‌شناسی عمومی را برای همه ساحت‌های علمی و معرفتی بشر ارائه دهد که بعد از این به نقد این مبنا می‌پردازیم:

براین اساس قلمرو حجیت قطع اصولی و محدود بودن آن، یک‌بار به اعتبار متعلق قطع و بار دیگر به اعتبار سبب قطع بیان می‌شود:

۴-۲-۱. محدود بودن حجیت قطع به اعتبار متعلق قطع

انسان در زیست عالمانه خود با قضایای متعددی ارتباط پیدا می‌کند. گاهی جنس قضیه برهانی است و گاهی غیر برهانی. سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که انسان چگونه می‌تواند به حقیقت این قضایا دسترسی داشته باشد؟ آیا می‌توان بدون رعایت سنخیت میان دلیل و مدلول، کمترین شناختی از مدلول و مطلوب خود حاصل کرد؟ به‌طور کلی معرفت دینی متشکل از دو جنبه فکری و رفتاری است؛ علم اخلاق و علم فقه متکفل بحث و بررسی احکام رفتاری انسان و علم عقاید متعهد به بررسی احکام شناختی و عقیدتی انسان است. البته علوم متعددی وجود دارند که می‌توانند به کمک این علوم آمده و آنها را در راستای اهداف خودیاری کنند. حال پرسش این است که آیا می‌توان از قطع اصولی برای حل مسائل عقیدتی و انتخاب ادیان بهره برد؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است مقصود اصلی در اعتقادات روشن شود و با خصوصیات قطع اصولی تطبیق داده شده و سپس نتیجه‌گیری شود که آیا مقصود علم کلام و مسائل اعتقادی از عهده قطع اصولی بر می‌آید یا نه؟

عدم اعتبار قطع اصولی در مسائل اعتقادی

یکی از مهم‌ترین مسائلی که باید در علم کلام مطرح شود این است که آیا مقصود اصلی در مسائل اعتقادی شناخت است یا تدبیر؟ اگر مقصود اصلی شناخت باشد، روشن است که ظنون و به دنبال آن قطع اصولی نمی‌تواند در علم کلام و انتخاب ادیان و مسائل نظری کارایی داشته باشد، اما اگر مقصود اصلی تدبیر و اعتقادورزی باشد، قطع اصولی جایگاه خود را در حل مسائل اعتقادی پیدا می‌کند. (نصرتیان اهور، ۱۳۹۸، ص ۷۳) نگارنده بر این باور است که مقصود اصلی در مباحث کلامی، شناخت است و قطع اصولی نمی‌تواند پاسخگوی رسالت موردانتظار در مسائل فکری و نظری باشد. بعد از این به چند مورد از ادله اشاره می‌شود:

۱. تفاوت علوم اعتباری با علوم حقیقی

علوم حقیقی علمی هستند که از واقعیات هستی گزارش می‌کنند و موضوع آنها مستقل از فهم انسان وجود دارند. علوم اعتباری، علمی هستند که از قراردادهای و اعتبارات انسان‌ها حکایت می‌کنند و موضوع آنها مستقل از فهم‌ها وجود ندارند. هدف در علوم حقیقی، فهم حقایق هستی و دانستن است؛ رهاورد علوم اعتباری عمل کردن برای جلب منفعت و دفع ضرر است. ادبیات غالب در علوم حقیقی «هست»، «نیست» و ادبیات غالب در علوم اعتباری «باید» و «نباید» است. در علوم حقیقی انسان به دنبال کشف حقیقت هست و حقایق کشف شده را به صورت قوانین تکوینی بیان می‌کند، اما در علوم اعتباری او به دنبال وضع قانون برای حل مشکل یا جلب مصلحت است و قوانین وضع شده به صورت قوانین تشریحی بیان می‌شود. (طباطبایی، بی تا الف، ج ۲، ص ۱۱۴ و ۱۱۵) علم کلام و فلسفه در حیطه علوم حقیقی قرار دارند، اما فقه و اصول در دایره علوم اعتباری هستند. (عزیزان، ۱۳۸۷، ص ۸۰) وقتی موضوع علم کلام مبدأ و معاد و امور حقیقی و تکوینی است و غایت این علم، یافتن واقع، معلوم است که با قوانین وضعی و اعتباری نمی‌توان سراغ چنین موضوع و غایتی رفت و باید از معرفت حقیقی و روش برهان بهره برد. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۸) به عنوان مثال: اگر چنانچه ناقلان فراوانی گزارش کنند که « $2 \times 2 = 5$ » و یا «معلول نیازمند علت نیست»، عاقلان جامعه به پذیرش این قضایا تن نمی‌دهند. از این روست که در می‌یابیم شعاع پذیرش

خبر ثقه در سیره عقلا، مسائل عملی است، نه موضوعات علمی. (عزیزان، ۱۳۸۷، ص ۸۵) به همین جهت دانشمندان اسلامی، تقلید و دیگر طرق ظنی را کافی ندانسته و تحصیل علم یقینی را شرط معرفت به مسائل کلامی دانسته‌اند. (حلی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۳ و ۱۴)

۲. دیدگاه علما درباره عدم حجیت ظنون در اصول دین

در مسئله حاضر، نظر اکثر علمای امامیه بر عدم کفایت ظنون در مسائل اعتقادی معطوف است. (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۵۸) از نظر سید مرتضی، در کلیه مسائلی که تحصیل علم در آنها لازم است نمی‌توان از خبر واحد بهره گرفت و بدان استناد کرد. عبارت او چنین است: «لايجوز أن يحتج به في أماكن العلم.» (سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۵۵) ایشان در عبارت دیگری عدم امکان استفاده از خبر واحد و ادله ظنی در مسائل اصول دین را در بین فقها و اندیشمندان اسلامی بدون مخالف می‌داند. (به نقل از انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۵۷) از نظر شیخ طوسی در کتاب «عدة الأصول» همه صاحب‌نظران بر این عقیده‌اند که در مسائل اصول دین نمی‌توان از اخبار آحاد بهره گرفت. (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۲۵؛ انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۵۷)

شیخ انصاری، سخن شهید ثانی در ردّ حجیت ظنون در مسائل اعتقادی را چنین نقل می‌کند: «خبر الواحد ظنی و قد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنية، فكيف بالأحكام الاعتقادية»؛ وقتی در مورد جواز عمل به خبر واحد در علم فقه اختلاف است، پس چگونه می‌توان از ظنون در مسائل اعتقادی استفاده کرد. (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۵۶) آقا ضیاء‌الدین عراقی نیز بر این باور است که ادله حجیت خبر واحد فقط به احکام شرعی اختصاص دارد و شامل غیر آن نمی‌شود. (بروجردی، بی‌تا، ج ۳، ص ۹۴)

شیخ انصاری خود درباره اعتبار ظنون در مسائل اعتقادی معتقد است؛ در اصول دین نمی‌توان به دلایل ظنی استناد کرد. (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۷۲) آخوند خراسانی نیز با طرح یک سؤال به عدم اعتبار ظنون در مسائل اعتقادی معتقد می‌شود. او می‌گوید: «هل الظنُّ كما يتبع عند الإنسداد عقلاً في الفروع العملية المطلوب فيها أولاً العمل بالجوارح يتبع في الأصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوارح من الاعتقاد به و

عقدالقلب علیه و تحمله و الإنقیاد له أو لا؟ فالظاهر لا؛» آیا از دلایل ظنی همان طوری که در انسداد باب علم در مسائل فقهی استفاده می‌شد می‌توان در مسائل اعتقادی نیز بهره برد؟ پاسخ می‌دهد: خیر. (آخوند خراسانی، بی‌تا، ص ۳۲۹) آخوند خراسانی ضمن ناتمام دانستن انسداد باب علم در مسائل اعتقادی، بر تفاوت علوم اعتباری با علوم حقیقی تأکید کرده و هدف از علوم حقیقی را مسائل فکری و کشف حقیقت‌های تکوینی می‌داند.

۳. دلایل عدم حجیت ظنون اعتقادی

علاوه بر ادله فوق که بر لزوم تحصیل علم در مسائل اعتقادی تأکید می‌کنند، از سوی دیگر دلایلی وجود دارد که حجیت ظنون اعتقادی را نفی کرده و اجازه استفاده از ظنون در مباحث اعتقادی را نمی‌دهند. (نصرتیان اهور، ۱۳۹۸، ص ۲۷۵)

الف. دفع ضرر محتمل و وجوب شکر منعم

دفع ضرر محتمل و وجوب شکر منعم در حکم عقلی و کبرای کلی است و علم می‌تواند صغرای این حکم بدیهی عقلی باشد. تنها با دستیابی به علم است که می‌توان گفت: ضرر محتمل، دفع شده و همچنین شکر منعم، حاصل شده است؛ ولی این دو قاعده کلی در باب ظنون جاری نیست و نمی‌توان ظنّ را نیز صغرای این حکم بدیهی عقلی دانست. (نصرتیان اهور، ۱۳۹۸، ص ۲۸۱)

ب. مقدم بودن شناخت برای تدبّین

در اعتقادات، شناخت مقدمه برای تدبّین است. علم، مصداق معرفت و شناخت است و به‌دست‌آوردن آن از باب مقدمه واجب، لازم و ضروری است، ولی ظنّ به امر اعتقادی، معرفت نیست و چون از دایره معرفت خارج است، پس دلیل بر کفایت یا لزوم دستیابی به ظنّ وجود ندارد. عبارت آخوند خراسانی در تقریر دلیل مذکور چنین است: «لایجوز الإکتفاء بالظنّ فیما یجب معرفته عقلاً أو شرعاً حیث إنه لیس بمعرفة قطعاً فلا بدّ من تحصیل العلم.» (آخوند خراسانی، بی‌تا، ص ۳۳۰)

پ. بی‌ثمر بودن تعبد به ظنون در اصول اعتقادی

تعبد به ظنون در اصول اعتقادی بی‌ثمر است. (سلیمانی امیری، ۱۳۹۳، ص ۵۴) شارع در جایی می‌تواند فرد را مکلف به ظنون نماید که اثر عملی بر آن مترتب باشد. این اثر در فروع فقهی، واضح و آشکار است؛ چون با تعبد به ظن در فروع فقهی، مکلف از تحیر خارج می‌شود، ولی در اصول اعتقادی که هدف اصلی، شناخت و اعتقاد داشتن به واقع است، هیچ اثر عملی بر آن بار نمی‌شود. (طباطبایی، بی تا الف، ج ۱۰، ص ۳۵۱)

تعبیر علامه طباطبایی (ره) درباره عدم کارایی ظنون و بی‌معنایی جعل حجیت در مسائل اعتقادی چنین است: «والأمور الإعتقادية لا معنى لجعل الحجية فيها لعدم أثر شرعي و لا معنى لحكم الشارع بكون غير العلم علماً»؛ در مسائل اعتقادی جعل حجیت معنا ندارد؛ زیرا بی‌اثر است و شارع هم نمی‌تواند غیر علم را به عنوان علم جعل کند. (طباطبایی، بی تا الف، ج ۱۰، ص ۳۵۱) از عبارت علامه چنین برمی‌آید، آنچه در مسائل اعتقادی ضرورت دارد شناخت است و این رسالت تنها با یقین و معرفت‌های یقینی حاصل می‌شود.

اگر بپذیریم که هدف اصلی در علم کلام تدبیر است، باید ادله مسائل اعتقادی را جعلی و اعتباری بدانیم؛ چه حجیت ظنون، اعتباری است و با حجیت بخشی شارع اعتبار پیدا می‌کند. این در حالی است که موضوع مباحث کلامی تشخیص «هست‌ها» و «نیست‌ها» با محوریت مبدأ و معاد است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۵، ص ۳۲-۲۷) و احکامش مربوط به مسائل تکوینی و وجود است. (حلی، ۱۴۳۰ ق، ج ۱، ص ۱۱)

ت. لزوم دور

تعبد به ظنون در برخی از اصول اعتقادی مثل: توحید، نبوت و... مستلزم دور است. شارع زمانی می‌تواند تعبد به ظنّ نماید که اولاً: مکلف، خدای خود را شناخته باشد. ثانیاً: به پیامبرش نیز آگاهی داشته باشد. پس اگر شناخت خدا و پیامبر نیز از ناحیه ظنون به دست بیاید، در این حالت دور رخ خواهد داد. (نصرتیان اهور، ۱۳۹۸، ص ۲۸۴)

ث. پیامدهای راه‌یابی ظنّ در اعتقادات

راه‌یابی ظنّ در اعتقادات، آثار سوئی مثل شکاک بودن و نسبیّت دارد که در بخش پیامدهای نظریه بیشتر بیان خواهد شد. شکی نیست که اعتقادات، زیربنایی‌ترین رکن دین است، به‌گونه‌ای که لطمه دیدن آن موجب ویرانی تمام رو‌بناهای آن از جمله فقه و اخلاق خواهد شد. با پذیرش نظریه تعبد باید با همه باورها و اعتقادات خود به‌صورت احتمالی برخورد کنیم؛ مثلاً بگوییم: خدا وجود دارد، اما احتمال هم دارد وجود نداشته باشد و یا بگوییم: امام باید معصوم باشد، احتمال هم دارد نیازی به عصمت او نباشد! به گفته آیت‌الله سبحانی: وقتی بتوان در امور اعتقادی ظنون را بکار گرفت، باید شاهد راه‌یابی آموزه‌هایی همچون تجسیم باشیم که برای خداوند جسم ثابت می‌کنند و سخن از نزول خدا به آسمان دنیا می‌کنند. (سبحانی، ۱۴۳۳ق، ج ۵، ص ۲۵۸)

ج. دستور به کسب علم در اعتقادات

مطابق برخی از نصوص قرآنی مثل: آیه «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (محمد: ۱۹)، «انظروا» (عنکبوت: ۲۰؛ یونس: ۱۰۱)، «أُولَئِكَ يَتَفَكَّرُوا» (روم: ۸)، «يَتَفَكَّرُونَ» (آل عمران: ۱۹۱)، مکلفان شریعت موظفند؛ نسبت به مسائل اعتقادی به‌خصوص توحید و خداشناسی که سرآمد مباحث اعتقادی است، تحصیل علم کنند. ناگفته روشن است که ظنون از افاده علم، قاصر است و نمی‌تواند جواب مناسبی برای این خواسته و دستور قرآنی باشد (نصرتیان اهور، ۱۳۹۸، ص ۲۸۹).

چ. آیات نهی کننده از تبعیت ظنون

در دسته‌ای از آیات قرآن کریم از پیروی ظنون نهی شده است؛ همانند: «وَإِنْ تَطَّعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ»؛ اگر از بیشتر کسانی که در روی زمین هستند اطاعت کنی، تو را از راه خدا گمراه می‌کنند؛ (زیرا) آنها تنها از گمان پیروی می‌نمایند و تخمین و حدس (واهی) می‌زنند (انعام: ۱۱۶). «إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ»؛ شما فقط از پندارهای بی‌اساس پیروی می‌کنید و تخمین‌های نابجا می‌زنید (انعام: ۱۴۸).

«إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ»؛ آنها فقط از پندار بی‌اساس پیروی می‌کنند و آنها فقط دروغ می‌گویند! (یونس: ۶۶).

«وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»؛ و بیشتر آنها، جز از گمان (و پندارهای بی‌اساس)، پیروی نمی‌کنند (یونس: ۳۶).

«وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»؛ آنها هرگز به این سخن دانشی ندارند، تنها از گمان بی‌پایه پیروی می‌کنند، با اینکه «گمان» هرگز انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌کند.^۱

با علم به اینکه ظنون در علوم اعتباری و فروع فقهی حجت است، اگر در مسائل اعتقادی هم ظنون و حدس و گمان حجت باشد، نهی قرآن بی‌مورد و لغو خواهد بود. آیت‌الله سبحانی معتقد است؛ اگر دلیل ظنی مطلوبیت داشت، قرآن به این اندازه از آن نهی نمی‌کرد (سبحانی، ۱۴۳۳ ق، ج ۵، ص ۲۵۸)؛ بنابراین، باید گفت: با توجه به اینکه اصل در ظنون حرمت است، در نبود دلیل مخصص نسبت به مسائل کلامی و اندیشه مکلفان، همچنان در تحت اصل خود باقی خواهد ماند. نباید از این نکته نیز غافل بود که بر فرض - محال - پذیرش حجیت ظنون در اعتقادات، سخن در مورد امکان جانشینی آن به‌عنوان اصل ثانوی است، نه اصل اولی (نصرتیان اهور، ۱۳۹۸، ص ۲۹۰). پُر واضح است که با وجود امکان دسترسی به اصل اولی و معرفت حقیقی، نمی‌توان سراغ معرفت درجه دوم رفت.

۴. ارزیابی و نقد ادله موافقین کفایت ظن در امور اعتقادی

برخی از اندیشمندان اسلامی معتقدند؛ ظنون و دلایل غیریقینی در حوزه مسائل فکری و اعتقادی کافی است و نیازی به تحصیل یقین وجود ندارد (برنجکار و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۷۵-۸۸؛ برنجکار و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۸۲-۶۷). با هدف تکمیل بحث حاضر به نقد ادله موافقین کفایت ظنون در امور اعتقادی نیز پرداخت می‌شود:

۱. جالب است که در این آیه، علم در مقابل ظن و گمان مطرح شده و از آنجایی که سخن بر سر یک مسأله اعتقادی است، قرآن از ضرورت داشتن علم و عدم کفایت ظن در این مسائل سخن گفته است (نجم: ۲۸).

دلیل اول: ارزش معرفت‌شناختی ظنّ

در دید عرفی عقلائی، ظنّ معتبر هم‌سنگ علم محسوب می‌شود و احتمال خلاف، توسط عقلا الغاء می‌گردد و به این صورت ظنّ نیز می‌تواند کارایی علم را داشته و در مورد مسائل اعتقادی حجت باشد (برنجکار و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۷۸).

نقد و بررسی:

ما منکر ارزش معرفت‌شناختی ظنّ نیستیم، اما معتقدیم هر کدام از مراتب علم باید در جای خود و در حدّ توان خود کارایی داشته و معتبر شمرده شوند، این نه تنها به معنای بیهودگی معرفتی ظنّ نیست که استفاده از این درجه معرفتی در جایگاه خود است. اشکال اصلی این استدلال در این است که مسائل اعتقادی را به مثابه مسائل فقهی و فرعی، عرفی و عقلانی به حساب آورده است، در حالی که مسائل اعتقادی که یک سری از مسائل شناختی و حقیقی هستند، خارج از توان اعتبار و عرف عقلا می‌باشند، بنابراین هدف از این دست از قضایا، شناخت است و این هدف تنها با علم به دست می‌آید و اصولاً تلقی عرف نسبت به ظن، حقیقت، ماهیت و توان معرفتی ظنّ را تغییر نمی‌دهد.

دلیل دوم: منبع بودن گواهی برای توجیه معرفت

شهادت و گواهی در نزد عقلا منبع توجیه معرفت است. اگر کسی به گفته گواه اعتماد کند و از گفتار وی باور و معرفتی در درون او شکل بگیرد و این باور را صادق بداند و بدان ملتزم شود، چنین عملی را عقلا نه می‌پندارند و عمل وی را سفیهانه و نامعقول قلمداد نمی‌کنند (برنجکار و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۷۸ و ۷۹).

نقد و بررسی:

سخن فوق ناشی جهل به متعلق گواه و مسئله شهادت است؛ زیرا در اعتبار شهادت، حسّی بودن خبر شرط است (انصاری، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۱۸۰)، در حالی که بخش زیادی از مسائل اعتقادی خارج از مدار حسّی می‌باشند. به عنوان مثال: وجود خدا و فرشتگان و عالم قبر و قیامت را می‌توان با ادعای حسّی، خبر داد؟ آیا می‌توان مسئله عصمت امام را که یک ملکه نفسانی درونی است، با حسّی شهادت داد و یا نیاز به استدلال عقلی و برهانی دارد؟ از این

روست که فقها، تقلید را تنها در حوزه مسائل فقهی مطرح کرده‌اند و در مورد مسائل اعتقادی امر به تحقیق نموده‌اند (سبحانی، ۱۳۸۶، ص ۳۹). منبع توجیه بودن شهادت، تنها در مورد مسائل عرفی و فرعی است، اما اگر کسی بگوید: «چون فلانی گفته: خدا وجود ندارد یا آخرتی در کار نیست و من قبول کردم»، عقلا از او نمی‌پذیرند؛ چون این دست از قضایا ربطی به جعل و وضع عقلا ندارد که با قرارداد فیما بین، الغاء احتمال خلاف کنند، از این رو مطالبه دلیل و برهان می‌کنند. اینکه گفته شده: تفصیلی میان متعلق گواه داده نشده از بی‌خبری مدعی آن است؛ چه مسئله گواه و شهادت تنها در مورد مسائل رفتاری و عرفی پذیرفته است، (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۱، ص ۱۷۸-۱۵۴) و لسان روایات در مورد شهادت تنها درباره مسائل فقهی و فرعی است و هیچ بیانی در مورد مسائل اعتقادی وجود ندارد.

دلیل سوم: عمومی بودن دلیل حجیت ظنون خاصه مثل خبر واحد

در ملاک حجیت ظنون خاص، تفصیلی نسبت به متعلق آن وجود ندارد و این ملاک عمومیت دارد (برنجکار و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۷۹).

نقد و بررسی:

آیات نهی‌کننده از تبعیت ظنون، مثل: آیه ۳۶ سوره یونس و ۲۸ سوره نجم، مربوط به مسائل اعتقادی است و این خود بهترین دلیل بر بی‌اعتباری ظن در مسائل اعتقادی است. همچنین با توجه به اینکه ظن در مسائل فقهی حجت است، اگر مسائل اعتقادی را نیز از دلالت آیات ناهیه استثنا کنیم، آیات ناهیه بدون متعلق و بلا موضوع می‌مانند و چنین سخن لغوی از مولای حکیم صادر نمی‌شود (سبحانی، ۱۴۳۳ ق، ج ۵، ص ۲۵۸). علاوه بر اینکه آثار و پیامدهای ظنی و احتمال آلود بودن مسائل اعتقادی بر کسی پوشیده نیست و مهم‌ترین آن‌ها تزلزل فکری و به دنبال آن انحرافات رفتاری و پذیرش تکثرگرایی و شکاکیت و احتمال صدق همه عقاید است.

با توجه به مطالب فوق باید گفت: هرچند ادعای کمال الحیدری محوریت قطع اصولی در همه مسائل معرفت‌شناختی انسان است و با فرض انسداد باب علم^۱ در مسائل اعتقادی، تبعیت از ظنون و قطع اصولی را به‌عنوان مبنای نظریه تعبد مطرح کرده است، اما قطع اصولی با همه خصوصیات که دارد نمی‌تواند پاسخگوی مسائل عقیدتی بوده و در حلّ مباحث آن نقشی داشته باشد؛ زیرا به استناد اصل سنخیت و تناسب دلیل و مدلول (ابن سینا، ۱۴۰۵ ق، ج ۳، ب ۲، ص ۱۰۶؛ مظفر، ۱۴۳۱ ق، ص ۳۷۵)، هیچ ارتباطی بین قطع اصولی به‌عنوان یک یقین روان‌شناختی و مسائل فکری و عقیدتی مشاهده نمی‌شود؛ چه مهم‌ترین خصوصیت در مسائل اعتقادی، یقینی بودن آن است، به طوری که بتواند مدعای خود را اثبات و نافی طرف دیگر باشد، اما این خصیصه در قطع اصولی یافت نمی‌شود. همچنان که پیش‌تر بیان شد، فرق یقین منطقی با یقین روان‌شناختی (قطع اصولی) این است که در قطع اصولی، احتمال خطا منتفی نیست و همین امر باعث می‌شود، میزان و درجه کاشفیت و نشان‌دهندگی واقعیت قطع، کمتر از علم و یقین منطقی باشد، این در حالی است که شرط ردّ و قبول در حوزه مسائل فکری و عقیدتی وجود برهان و یقین است.^۲ با احتساب این مباحث، مغالطه کمال الحیدری روشن می‌شود؛ چه او با مغالطه تعمیم و ادعای پاسخگویی قطع اصولی در حوزه مسائل عقیدتی، نظریه تعبد را بنا گذاشت و با این کار یک مبنای الهیاتی به پلورالیسم دینی جان هیگ بخشید. آنچه باعث شد علمای اصولی مسئله قطع را مطرح و از احکام و حجیت آن سخن بگویند، این بود که پاسخگوی مسائل فرعی و فقهی بوده و در طریق استنباط احکام شرعی قرار بگیرد، اما او با مطلق‌انگاری حجیت قطع، آن را از حوزه مسائل فقهی خارج کرده و در مورد مباحث فکری نیز مطرح کرده است.

۱. کمال الحیدری در مقابل انسداد باب علم، اصطلاح دیگری به نام انسداد باب عمل را مطرح می‌کند. از مقایسه نظریه تعبد با دیگر مطالب ایشان چنین به دست می‌آید که او هرچند به انسداد باب عمل معتقد نیست، اما انسداد باب علم را به علت عدم دسترسی به معصوم و لوح محفوظ قبول می‌کنند (ر.ک: الحیدری، ۱۴۲۹ ق، ص ۸۷).

۲. اگر بخواهیم در مورد مسائل اعتقادی به تفصیل سخن بگوییم، حداکثر می‌توان گفت: در مباحث اصلی و آغازین، مثل: اثبات و شناخت خدا و پذیرش نبوت برای ورود به دین، معرفت مطلوب، قطعاً معرفت یقینی است و نمی‌توان به ادله ظنی اکتفا کرد.

برای تحکیم استدلال خود چاره‌ای جز مقایسه یقین منطقی با یقین روان‌شناختی و امتیاز و اثرات اختصاصی این دو نداریم. یقین منطقی در قضایای نظری فقط یک علت دارد و آن عامل قیاس است (ابن سینا، ۱۴۰۵ ق، ج ۳، ب ۲، ص ۲۲۰). اگر قیاس از نظر صورت برخوردار از شکل صحیح بوده و از نظر مواد، یقینی باشد، نتیجه چنین قیاسی، یقین منطقی است، اما یقین روان‌شناختی چنین نیست، از هر سبب و عاملی ممکن است حاصل گردد (انصاری، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۳۱) و منشأ اثر و حرکت در روح و روان انسان شود. همین خصوصیت باعث می‌شود یقین روان‌شناختی یک امر کاملاً شخصی و فردی بوده، قابل انتقال به دیگران نباشد، در حالی که خصوصیت مسائل علمی و نظری اثبات‌پذیری و قابلیت انتقال آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۹)، از این رو گفته می‌شود: یقین روانی در گفتگوی علمی تأثیری ندارد؛ چون اولاً: تابع علل خاص خود - چه در بودن و چه در نبودن - است، ثانیاً: شخصی است نه عمومی. از همین روست که آیت‌الله جوادی آملی معتقد است؛ در مسائل علمی نمی‌توان از یقین روان‌شناختی بهره برد و برای انتخاب دین و مسائل عقیدتی سراغ قطع اصولی رفت (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۹). نگارنده عدم مشمول بودن قطع اصولی نسبت به مسائل فکری و عقیدتی را «خروج تخصصی قطع» می‌نامد.

۲-۲-۴. محدود بودن حجیت قطع به اعتبار سبب قطع

یکی دیگر از محدودیت‌های حجیت قطع مربوط به نوع قطعی است که برای شخص قاطع ایجاد می‌شود. در سطور فوق محدوده حجیت قطع از نظر موضوعی مشخص شد، چنانچه بیان شد؛ قطع اصولی توان پاسخگویی در مسائل عقیدتی را ندارد و از این رو مختص به مسائل فقهی و فرعی است، اما سؤال این است که آیا حتی در مسائل فرعی هم می‌توان هر قطع نامتعارف و نامعقولی را به‌عنوان حجت پذیرفت؟ به‌صورت روشن و مصداقی آیا می‌توان قطعی را که از طریق پریدن کلاغ برای شخصی ایجاد می‌شود، حجت دانست، یا لازم است که از اسباب متعارف و عقلانی رخ دهد؟

طبق مبنای علمایی که حجیت قطع را ذاتی می‌پندارند، سخن مشهور این است که قطع قاطع از هر طریقی که باشد حجت است (انصاری، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۳۱)، اما کسانی که

حجیت قطع را اعتباری می‌دانند بر این باورند که هر قطعی را نمی‌توان پذیرفت و در مسلک و بنای عقلا، تنها قطع‌هایی که از طریق و اسباب متعارف تأمین شود حجت است (میلانی، ۱۴۲۸ ق، ج ۵، ص ۲۰۱). آیت‌الله سیستانی از جمله متفکرانی است که قطع حاصل از اسباب غیر متعارف را فاقد ارزش علمی و غیرقابل استناد می‌داند. او مصادیقی چون قطع حاصل از رؤیا و پریدن کلاغ و... را که غالباً از نظر عقلا علم‌آفرین نیستند حجت نمی‌داند (سیستانی، ۱۴۱۴ ق، ص ۲۲). طرق علم‌آفرین به آن دسته از اماراتی گفته می‌شود که به نحو حداکثری با واقع اصابت دارند، به گونه‌ای که عقلا در روابط بین خود، آنها را اعتبار واقع بخشیده‌اند، از این رو صاحبان این رویکرد معتقدند؛ قطع حاصل از وهمیات و ظنون غیرعقلانی فاقد حجیت بوده و اعتبار لازم جهت استناد را ندارد (حمیدی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۷-۵). ایشان همچنین آن دسته از قطع‌هایی را که مستند به مقدمات منهی عنه (نظیر قیاس) یا منابع غیر مؤثق (نظیر کتب ضالّه) باشند، قابل احتجاج نمی‌دانند،^۱ اگر چه عنوان قطع همچنان بر آنها صادق است (اجتهادی، ۱۳۹۵ ق، ج ۱، ص ۱۰). نگارنده عدم حجیت برخی از قطع‌های نامتعارف را «خروج تخصیصی قطع» می‌نامد.

از جمع‌بندی این بخش از مطالب چنین به دست می‌آید که قلمرو حجیت قطع اصولی در مسائل اعتقادی - به صورت تخصیصی - و در مسائل فرعی - به صورت تخصیصی - محدود و مقید است. با اینکه نظر سید کمال الحیدری بر این است که از قطع اصولی و تئوری احتمال یک مبنای معرفت‌شناختی در همه سطوح معرفتی بشر بسازد، اما به نظر می‌رسد؛ قطع اصولی تنها در حوزه محدودی از معارف بشری به خصوص در حوزه مسائل فقهی کارایی دارد و مهم‌ترین شرط حجیتش این است که از اسباب متعارف و عقلانی به دست آید. از عبارات علمای اصولی مشخص شد که قطع اصولی حتی در فضای اختصاصی خود؛ یعنی علم اصول و فقه، همیشه حجت نیست. وقتی حجیت قطع اصولی در علم اصول، مشروط به اسباب عادی و متعارف باشد، در این صورت چگونه می‌توان ادعای حجیت مطلق قطع اصولی را داشت؟

۱. برخی قطع حاصل از غیر کتاب و سنت، جهل مرکب و قطع قطاع را جزء مصادیق منع از متابعت نام برده‌اند (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۵۱ و ۳۲).

۳-۴. تأخر رتبی حجیت قطع اصولی

اساساً در میان ادله از حیث تقدم و تأخر مراتبی وجود دارد؛ به عنوان مثال با وجود ظنّ نمی توان سراغ اصول عملیه رفت؛ چه جایگاه و رتبه دلالت اصول عملیه متأخر از رتبه دلالت ظنّ معتبر است. به همین جهت اصولیان در سخن مشهوری چنین گفته‌اند: «الأصل دلیلٌ حیث لا دلیل»؛ زمانی که هیچ دلیلی اعمّ از دلایل قطعی و ظنی وجود نداشته باشد می توان سراغ اصول عملیه رفت (مبلغی و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۴۹۷). در بحث حاضر نیز رتبه دلالت قطع اصولی متأخر از قطع منطقی است؛ چرا که در قطع اصولی و یقین روان شناختی احتمال خطا منتفی نیست، اما در قطع منطقی و یقین معرفت شناختی مطابقت و نبود احتمال خطا شرط است. با توجه به این مبنای معرفت شناختی، جایگاه و رتبه مراجعه به قطع اصولی زمانی است که نتوان یقین معرفت شناختی را اثبات کرد، این در حالی است که قطع منطقی از ادله محکمی برخوردار بوده و امکان دسترسی انسان به واقع را ثابت می کند (علی تبار فیروزجایی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱-۹۳).

نتیجه گیری

از تحلیل قطع اصولی و نسبت آن با گزاره‌های اعتقادی چنین به دست می آید که اولاً: حجیت قطع اصولی، اعتباری است و با صرف ادعای برخورداری از آن نمی توان حجیت و معتبر بودن دلیل را نتیجه گرفت؛ زیرا اعتبار آن جعلی است و قابل ردّ و قبول است، این در حالی است که مفاد نظریه تعبد، حجیت دائمی دلیل و قطع اصولی است. ثانیاً: قطع اصولی تنها در حدود مسائل فرعی و عملی حجیت دارد؛ زیرا در مسائل اعتقادی که هدف آن کسب شناخت استدلالی است و تنها با برهان به دست می آید، نمی توان از قطع اصولی که احتمال خطا و خلاف منتفی نیست، بهره برد و گرنه پایه فکری انسان‌ها ظنی بوده و مقدمه اندیشه‌های پلورالیستی و شکاکیت را فراهم خواهد آورد، این در حالی است که حجیت قطع اصولی حتی درباره مسائل فرعی نیز مشروط به این است که از طریق اسباب معقول به دست آید. نکته پایانی در نقد قطع اصولی این است که جایگاه حجیت قطع اصولی که متضمن ظنّ و گمان در مسائل اعتقادی است، متأخر از رتبه برهان و دلایل قطعی و جزمی است و با وجود امکان یقین منطقی، اصل این است که برای استنباط مسائل اعتقادی از یقین استفاده شود؛ بنابراین می توان نتیجه گرفت: قطع اصولی در فهم و توجیه گزاره‌های اعتقادی ناکارآمد و در انتخاب ادیان غیر معتبر است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین (۱۴۰۵ ق). الشفاء (المنطق). تحقیق ابوالعلا عفیفی، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی.
۲. ابن فارس، احمد (۱۳۹۹ ق). معجم مقاییس اللغة. تحقیق عبدالسلام محمدهارون، بی جا: دار الفكر.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
۴. اجتهادی، محمدعلی (۱۳۹۵ ق). نهاية المأمول فی شرح كفاية الأصول. قم: دار النشر.
۵. انصاری، مرتضی (۱۴۱۹ ق). فرائد الاصول. قم: مجمع الفكر الإسلامی.
۶. ایروانی، علی (۱۳۷۰). نهاية النهاية فی شرح الكفاية. قم: مكتب الإعلام الإسلامی.
۷. آخوند خراسانی، محمدکاظم (بی تا). كفاية الأصول. قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
۸. بروجردی، سید حسین (۱۴۱۲ ق). الحاشية على كفاية الاصول. قم: انصاریان.
۹. بروجردی، محمدتقی (بی تا). نهاية الأفكار (تقریرات درس آغا ضیاء عراقی). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). تسنیم. تحقیق و تنظیم محمدحسین الهی زاده، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. چاپ چهارم، قم: نشر اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). ولایت فقیه ولایت فقاہت و عدالت. تنظیم محمد محرابی، چاپ هشتم، قم: نشر اسراء.
۱۳. حسینی شیرازی، سید صادق (۱۴۲۷ ق). بیان الأصول. چاپ دوم، قم: دار الأنصار.
۱۴. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۳۰ ق). نهاية المرام فی علم الکلام. إشراف و تحقیق جعفر سبحانی، چاپ دوم، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۵. الحیدری، سید کمال (۱۴۲۹ ق). الثابت و المتغیر فی المعرفة الدينية. تقریر علی علی سید،

- قم: دار فراقده.
۱۶. الحیدری، سید کمال (۱۴۲۷ق). القطع دراسة في حجته و اقسامه و احكامه. تقرير محمود نعمة الجیاشی، قم: دار فراقده.
۱۷. خمینی، سید روح الله (۱۴۲۷ق). أنوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفاية. چاپ سوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر تراث الإمام الخمينی (ره).
۱۸. خمینی، سید مصطفی (۱۴۱۸ق). تحریرات فی الاصول. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۹. خوی، سید ابوالقاسم (بی تا). مبانی الاستنباط. تقریرات سید ابوالقاسم کوی، بی جا: مطبعة الآداب.
۲۰. خوی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۲ق). مصباح الأصول. قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوی.
۲۱. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۵). ما هو علم الکلام. چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
۲۲. سبحانی، جعفر (بی تا). تهذیب الأصول (تقریرات درس مرحوم امام خمینی). قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۲۳. سبحانی، جعفر (۱۳۸۶). رساله توضیح المسائل. چاپ سوم، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۴. سبحانی، جعفر (۱۴۳۳ق). رسائل و مقالات. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۵. سید مرتضی، علی (۱۴۱۰ق). الشافی فی الإمامة. تحقیق سید عبدالزهراء الحسینی، تهران: مؤسسه الصادق علیه السلام.
۲۶. سیستانی، سید علی (۱۴۱۴ق). الرافد فی علم الأصول. تقریر سید منیر سید عدنان قطیفی، قم: مکتب آية الله العظمی السید السیستانی.
۲۷. صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۰ق). الأسس المنطقية للاستقراء. قم: المجمع العلمی للشهید الصدر.
۲۸. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). اصول فلسفه ورنالیسم. به کوشش سید هادی خسروشاهی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
۲۹. طباطبایی، سید محمدحسین (بی تا الف). المیزان فی تفسیر القرآن. بی جا: اسماعیلیان.

۳۰. طباطبایی، سید محمدحسین (بی تا ب). حاشیه الكفایة. بی جا: بی نا.
۳۱. طباطبایی، سید محمدحسین (بی تا ج). رسالة الولاية. بی جا: بی نا.
۳۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۲). رسائل سبعة (رسالة فی الإعتباریات). قم: حکمت.
۳۳. طباطبایی، محمدسعید (۱۴۱۴ ق). المحکم فی اصول الفقه. قم: بی نا.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ ق). عدة الأصول. تحقیق محمدرضا انصاری قمی، قم: مؤسسة البعثة.
۳۵. عارفی پشی، علی (۱۳۷۴). البداية فی توضیح الكفایة. تهران: نشر نیایش.
۳۶. غروی اصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۴). نهاية الدراية فی شرح الكفایة. قم: مؤسسه سیدالشهداء علیه السلام.
۳۷. مبلغی، احمد و دیگران (۱۳۸۹). فرهنگ نامه اصول فقه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۸. مظفر، محمدرضا (۱۴۳۱ ق). المنطق. تعلیقه غلامرضا فیاضی، چاپ هشتم، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۹. میلانی، سید علی (۱۴۲۸ ق). تحقیق الأصول. چاپ دوم، قم: نشر حقایق.
۴۰. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۲). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. تحقیق محمود قوچانی، چاپ هفتم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۱. نصرتیان اهور، مهدی (۱۳۹۸). روش شناسی استنباط در علم کلام. چاپ دوم، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث.

مقالات:

۱. آهنگران، محمد رسول (۱۳۹۰). «تحرکیم و تکمیل دیدگاه امام خمینی (ره) در نقد حجیت ذاتی قطع»، مطالعات اسلامی: فقه و اصول، شماره ۸۶، صص ۳۲-۹.
۲. برنجکار، رضا؛ نصرتیان اهور، مهدی (۱۳۹۳). «اعتبار ظن در اعتقادات»، اندیشه نوین دینی، شماره ۳۹، صص ۸۲-۶۷.
۳. برنجکار، رضا؛ نصرتیان اهور، مهدی (۱۳۹۲). «مقصود اصلی در اعتقادات»، تحقیقات کلامی، شماره ۳، صص ۸۸-۷۵.

۴. حمیدی، محمدرضا، صادقی کهمینی، مجتبی (۱۳۹۵). «بررسی حجیت قطع با رویکرد به مفهوم عقلایی حجیت»، همایش ملی واژه‌پژوهی در علوم اسلامی، دانشگاه یاسوج، دوره ۱، صص ۱-۱۸.
۵. سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۳). «کارآمدی روایات در کشف معارف اعتقادی دین»، مجله قرآن شناخت، سال هفتم، شماره اول، صص ۶۷-۴۷.
۶. عارفی، عباس (۱۳۸۸). «معرفت و گونه‌های یقین»، معارف عقلی، شماره ۲، صص ۸۹-۱۱۲.
۷. عزیزان، مهدی (۱۳۸۷). «بررسی حجیت روایات آحاد در مسائل اعتقادی»، معرفت، شماره ۱۳۲، صص ۶۸-۹۱.
۸. علی تبار فیروزجایی، رمضان (۱۳۸۳). «امکان شناخت و فهم یقینی از دین»، رواق اندیشه، شماره ۳۸، صص ۷۶-۱۰۲.
۹. هدایی، علیرضا؛ حمیدی، محمدرضا (۱۳۹۴). «بررسی امکان و وقوع منع متابعت از قطع با رویکرد به آرای امام خمینی (ره)»، پژوهشنامه متین، شماره ۶۶، صص ۱۵۹-۱۳۳.

منابع اینترنتی:

۱. آپارات، <https://www.aparat.com>
۲. سایت شخصی کمال الحیدری، <http://alhaydari.com>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی